IVe PARTIE : L'ÉTAT, LA POLITIQUE ET LA MORALE.

La critique de Kant nous amène soupçonner que, à vouloir être seulement moral, on n'aura peut-être rien à se reprocher, mais pour autant on pourrait bien avoir laissé faire le mal, par aveuglement aux conséquences concrètes de nos décisions.

Il y a alors, peut-être, une nécessité *morale* à s'engager dans l'action, avec les autres, à chercher à transformer réellement le monde.

C'est le domaine de la politique, entendue au sens large de « ce qui concerne la vie commune dans un groupe d'humains organisés ». Remarques sur cette définition :

. « politique » est donc plus large que « État », dans la mesure où on peut concevoir une organisation sans État, comme par exemple les « sociétés contre l'État », titre d'un livre majeur de l'anthropologue Pierre Clastres qui décrit le fonctionnement politique de sociétés Amazoniennes organisées de façon très complexe et rationnelle *pour empêcher* l'apparition d'un État, cad selon lui de la possibilité, pour un groupe ou un individu, de commander à et d'être obéi par le reste du groupe. On a donc là une politique, sans État.

. L'État, de son côté, comporte toujours une dimension de hiérarchie, de commandement : on le conçoit classiquement comme *Souverain*, capable d'établir les lois (et en ce sens de commander, de restreindre une liberté antérieure primitive ou naturelle). Voir sur ce point la note sur liberté et politique, et celle sur les penseurs du contrat social, pour la question de savoir comment la liberté des citoyens est pensable.

. Ici, nous nous demandons si l'activité politique peut être morale.

A. L'activité politique semble s'opposer à la morale.

La politique n'est-elle pas le domaine de l'immoralité par excellence ? Ruse, tromperie, violence…

.Machiavel (Italie, XVIe siècle) est considéré comme le premier véritable penseur de la politique, précisément parce qu'il refuse de soumettre l'appréciation de l'action politique aux critères de la morale – dans l'une de ses lettres, il dit qu'il « préfère le salut de sa Cité au salut de son âme ». C'est que non seulement la « bonne » politique doit être conçue, évaluée et conduite en dehors des critères moraux, mais qu'il y a une opposition nécessaire entre les deux.

.La politique est à elle-même sa propre fin ; quelle est cette fin ? Essentiellement prendre et garder le pouvoir – « mantanare lo stato », dit l'italien, cad faire perdurer la communauté politique, éviter son implosion (guerre civile) ou son asservissement à d'autres puissances : « maintenir l'État », quelle que soit la façon dont on l'a conquis. Le point de vue de Machiavel est donc directement celui de l'homme d'action, du « Prince » (ainsi se nomme son livre chef d'œuvre), le chef politique.

.Et , selon la formule bien connue de Machiavel, « la fin justifie les moyens » (cette fin qu'est « mantanare lo stato ») ; autrement dit, le Prince n'a pas à se soumettre à des règles morales, la violence, le meurtre ou le mensonge sont acceptables s'ils sont bien employés, cad s'ils conduisent à cette fin.

.Peu importe que le Prince soit, à titre d'individu privé, un homme moralement bon : s'il veut être un bon politique, il doit « apprendre à n'être pas bon, et en user selon la nécessité », cad selon la situation, jamais la même, mais qui appelle parfois cette action immorale. (On n'a donc pas à être toujours immoral, mais il faut être toujours prêt à l'être, saisir l'occasion d'accroître ou de raffermir son pouvoir).

. Deux animaux symbolisent cette compétence du Prince : le lion (la force brutale), et le renard (la ruse). Dans les deux cas, immoralité, en tous cas apparemment.

B. L'existence même de l'État a un contenu moral.

.A moins que l'existence même de l'État (aussi immoraux soient les actions de ses dirigeants) ne constitue une espèce d'exigence morale, du seul fait que, sans lui, ce serait le règne de la violence pure. C'est ce qu'on peut argumenter d'après Hobbes : le Souverain a toute latitude pour être despotique et immoral, du moment qu'il « réussit », cad qu'il évite le retour à l'état de nature, cad à l'état de guerre de tous contre tous.

> Cf. la célèbre définition de l'État que propose le sociologue Allemand Max Weber : L'État, dit-il, ne peut être défini par ses buts, ses fins : quand on regarde un peu l'histoire, on voit que ceux-ci peuvent être indéfiniment variés (et donc, moraux ou pas, peu importe, ça n'est pas cela qui définit un État). Ce qui définit un Etat, quel qu'il soit, c'est son moyen : l'État, c'est un groupe d'homme (ou un seul) « qui revendique avec succès le monopole de la violence légitime ». Analyse : « revendique avec succès », autrement dit se maintient, est considéré comme « légitime » au sens où ce pouvoir ne lui est pas contesté. Quel pouvoir ? La violence. On pourrait se dire, voilà le mal, l'immoralité ; mais réfléchissons : s'il en a le monopole, c'est qu'il en prive les autres, et ainsi évite la guerre – civile, ou de tous contre tous.

.L'État constituerait donc un *moindre mal* moral, et il aurait toujours raison de chercher à se maintenir. En outre, ce maintien lui-même (qui n'a absolument aucune finalité morale) implique une certaine retenue de la part du Prince, qui doit *s'abstenir* de commettre certains maux sur les gouvernés :

Car, pour se maintenir, il faut précisément garder le pouvoir bien uni, autrement dit écarter les autres de l'activité politique, *en les renvoyant à la vie privée* (celle du travail, du commerce, de la famille…). Or, pour cela, l'État a intérêt à rendre cette vie privée satisfaisante (que le travail paie, que les entreprises soient prospères, etc.). On peut voir là une forme de bien fait aux gouvernés.

Machiavel, finalement, ne dit pas autre chose : d'un côté, il affirme que le Prince n'a pas à se soucier de morale. Mais, d'un autre côté, quand il réfléchit aux rapports entre ce Prince et le peuple, il dit ceci : qu'il n'y que deux types de rapports qui permettent au Prince de se maintenir : l'amour, ou la crainte. Or l'amour (du peuple envers le Prince) n'est pas fiable, il est inconstant et oublieux. Reste donc la crainte - que le Prince, donc doit susciter pour être un bon politique. Mais – et c'est là que ça devient intéressant -, il ne faut surtout pas que cette crainte tourne à la haine (car celle-ci déclencherait des révoltes). Et pour éviter cela, explique-t-il, « il lui suffira [au Prince] de ne toucher ni au bien de ses concitoyens, ni à leur femmes » : par où l'on voit comment l'efficacité politique s'accompagne de certains effets moraux – alors même que l'intention ne l'était pas.

➔Que signifie, alors « la vie politique » ?

Machiavel conforte notre opinion courante sur « la politique » (opinion qui fait que souvent nous nous en désintéressons) : la politique est l'affaire de quelques-uns, en compétition pour le pouvoir, compétition dont le gagnant cherchera à se maintenir. Le grand nombre, « la plupart », en sont tenus à l'écart – et ne souhaitent de toute façon pas y participer, satisfaits qu'ils sont par ailleurs, dans leur vie privée. On a donc une opposition entre les gouvernants d'un côté, et les gouvernés de l'autre – *et cela, quel que soit le régime, fût-il démocratique.* En dehors de cette compétition pour le pouvoir, l'activité politique semble réduite à la gestion de la société, afin non pas de l'opprimer, mais de conserver le pouvoir (en évitant la révolte ; la « domination » n'est donc pas nécessairement « oppression »). Cela peut se faire :

- Soit en garantissant une prospérité maximale. C'est la vision « libérale » Mais nb que cette prospérité des « gouvernés » n'empêche pas, en un sens leur servitude, par la limitation où ils

sont de leur domaine d'action et de jugement : ils sont *exclus de l'action collective.* C'est ce dont témoigne le célèbre texte d'Alexis de Tocqueville qui est fourni en annexe à la fin de cette partie du cours.

- Soit en masquant l'exploitation qu'une partie de la société subit, du fait de l'autre (ex : rapports prolétaires / bourgeois, cf cours sur le travail). C'est la vision « marxiste », pour laquelle l'Etat n'est que le masque idéologique des rapports de classe, de l'aliénation et des inégalités qui s'ensuivent. Voir par exemple l'État comme garant des « contrats » que les individus passent entre eux : les deux contractants sont, en tant que contractants, également libres, mais il est clair que lors d'un « contrat de travail », le patron est en position de force sur l'employé : cette « égalité » garantie par l'état n'est qu'une fiction justifiant l'exploitation. De même pour l'État garant de la propriété privée : ce droit est universel, égal pour tous ; pourtant seuls ceux qui possèdent en bénéficient (cf la fiche sur la justice, I,B).

C. Une alternative.

Mais, en réduisant ainsi la « vie politique » à l'activité de quelques idéologues ou « manageurs de la société », on cache une autre signification, une autre réalité que cette expression peut désigner. Dans cette perspective que nous allons maintenant explorer, la politique constitue une véritable dimension de la vie humaine, de l'*activité* humaine, et qui l'enrichit considérablement, en la rendant pleinement humaine. C'est la perspective ouverte par Hannah Arendt, qui elle-même explique qu'elle a redécouvert cette « tradition cachée » dans l'expérience grecque de la politique – même si cette tradition-là ressurgit périodiquement (elle donne comme exemple la vie politique de groupes de résistants Français à l'occupation allemande, ou la révolte hongroise de 1956).
Cette façon grecque de voir la politique ne nous est pas familière ; aussi, les textes philosophiques qui s'en font l'écho sont ils souvent lus à contresens, pour les accorder au sens « moderne » de la politique. On va donc lire un texte d'Aristote, selon *deux* interprétations : d'abord, la moderne (interprétation fausse), puis celle que retrouve Arendt, qui est bien plus probante. Aristote déclare, dans ce texte extrait des *Politiques* : « l'homme est un animal politique »

« D'une part, la communauté naturelle constituée en vue de la vie de tous les jours c'est la famille. D'autre part, la communauté formée de plusieurs familles en vue de relations qui ne visent plus à satisfaire un besoin qui ne soit plus seulement celui de la vie quotidienne, c'est le village. Réalité tout à fait naturelle, le village semble être une extension de la famille.

Et la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle a atteint le niveau de l'autarcie pour ainsi dire complète ; s'étant constituée pour permettre de vivre, elle permet une fois qu'elle existe de mener une vie heureuse. Voilà pourquoi toute cité est naturelle puisque les communautés antérieures [la famille, le village, les premières cités et les tribus soumises à un roi] dont elle procède le sont aussi. Car elle est leur finalité, et la nature est finalité : ce que chaque chose, en effet, est une fois que sa genèse est complètement achevée, c'est cela que nous disons être la nature de cette chose, par exemple la nature d'un homme, d'un cheval, d'une famille (…).

C'est pourquoi il est évident que l'homme est un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage (logos). Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste. Il n'y a

en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une cité. »

Aristote, *Les politiques*, I, 2.

1re interprétation : l'homme comme animal *social*.

On considère l'homme comme un animal (zoon), cad un être mû par ses besoins. Ces besoins (nourriture, habitation, procréation, etc.), un humain ne peut les satisfaire seul, et il en va de même chez d'autres espèces d'animaux, dits sociaux : il leur faut en effet se regrouper, et tisser des relations en vue de leur intérêt mutuel (ex : mâle/femelle en général, ou bien couple 'alpha' chez les loups, ou bien les différentes fonctions chez les suricates (baby-sitters, chasseurs, guetteurs), les abeilles ou les fourmis). Noter que ces dépendances, et l'organisation sociale qui va avec, n'impliquent aucunement l'égalité des différents individus : il peut être avantageux, pour chacun des membres de la société, d'avoir un rôle inégal, même pour l'inférieur (cf le couple alpha des loups, qui a un rôle de « parents » du reste de la meute plus jeune). Ces sociétés, ainsi divisées et hiérarchisées, sont donc naturelles en ce qu'elles permettent aux individus de satisfaire leurs besoins.C'est ainsi qu'on peut concevoir que les humains tirent mutuellement avantage de relations inégales, en ce qui concerne le travail, la production de ce dont ils ont besoin (la fabrique, avec le maître et les ouvriers novices).

Il en va de même chez les humains, où il faut au minimum une « famille » pour les besoins élémentaires. Cette « famille », ou plus exactement « foyer » (grec *oïkos*, dont dérive *économie*) est en effet un site de production et de consommation, fait d'au moins trois types de relations :

- La relation homme-femme.
- La relation parents enfants.
- La relation maître-esclave.

Aucune de ces relations n'est égalitaire d'après Aristote, et il y a lieu d'être scandalisé de ce qu'il dit par exemple de la relation maître-esclave, ainsi « justifiée » : certains sont par nature aptes à prévoir (ils sont maîtres par nature) d'autres à exécuter physiquement (ils sont esclaves par nature), et même si elle est fortement inégale l' « association » des deux se fait au bénéfice des deux ! Marx n'aura pas tort de voir là la justification *idéologique* de l'exploitation des uns sur les autres, en faisant passer celle-ci pour naturelle. Mais, heureusement, le texte présente d'autres enjeux, et peut être lu sans admettre ces idées d'inégalités naturelles : il suffit d'admettre (contre Rousseau il est vrai) que les humains ont intérêt, pour satisfaire leurs besoins (naturels), à « diviser le travail », et former sur cette base des sociétés, à commencer donc par le foyer.

> Remarque : dans les sociétés dites primitives, il n'y a pas de « division du travail » au sens où nous l'entendons -un cordonnier, un boucher, etc. Mais il y a quand même universellement une division du travail selon les sexes (p. ex : chasseur / cueilleuse). Autrement dit, il est faux de dire que, dans ces sociétés, chacun sait tout faire, mais il est vrai que chaque famille sait tout faire (construction des outils, habitations, acquisition de nourriture, éducation des enfants…) : ce qui revient à dire que ces besoins (élémentaires, selon Aristote) sont bien entièrement satisfaits au niveau de cette première société qu'est la famille (et sans esclaves !) ; elle est donc une société naturelle selon Aristote.

La seule différence avec les autres animaux sociaux, c'est que les humains ne se contentent pas de cette première forme sociale : parce qu'une fois satisfaits les besoins « non purement quotidiens », ils en éprouvent d'autres (Aristote ne donne pas d'exemple ; on peut penser à la fête, ou la religion) ; et ces nouveaux besoins appellent d'autres formes sociales : ce qu'Aristote appelle un « village » : « la

communauté formée de plusieurs familles en vue de relations qui ne visent plus à satisfaire un besoin qui ne soit plus seulement celui de la vie quotidienne, c'est le village ».
Mais – et c'est cela l'important dans le raisonnement d'Aristote– ces besoins ne sont pas moins naturels que les premiers, et ces sociétés sont elles aussi naturelles («le village semble être une extension de la famille »). Ces villages ont à leur tête non des chefs de famille, mais des rois, et cela aussi est naturel.
Enfin, il y a une troisième forme sociale, où tous les besoins sont satisfaits : c'est le niveau de l' « autarcie » (= se suffire à soi-même). Là encore, Aristote ne donne pas d'exemple, mais peu importe. On doit prêter attention à ceci : les humains ne satisfont donc complètement leur besoin qu'à ce niveau-là, au sein de cette structure sociale ultime qu' Aristote appelle « la Cité » (grec *polis*). La Cité apparaît donc comme le but visé par la nature, à travers le foyer et le village, pour satisfaire les besoins des humains (ce qui est le but naturel de tout animal). C'est le raisonnement des l. 7-11.

Dans cette première interprétation du texte, on voit que :

- L'homme est « animal politique » au sens où, pour satisfaire ses besoins (=*mouvement de la nature*), il lui faut parvenir à cette étape de la construction sociale qu'est la Cité (en passant par la famille et le village). Mais l'homme en ce sens est **social, et non politique.**
  Certes, les types et les niveaux de relations y sont fort complexes, et peut-être faudrait-il des « manageurs » à ces vastes et complexes unités de production et consommation, tout comme le « chef de famille » au foyer ou le « Roi » au village. Mais, si l'on soutient que c'est cela la « politique », la gestion de la société en vue de la satisfaction des besoins de chacun, on voit bien que l'on retombe sur <u>*notre*</u> idée de la politique comme chose de quelques-uns (les gouvernants), cherchant à éviter les révoltes pour conserver le pouvoir (cf. plus haut).

Or, c'est précisément cette lecture réductrice que l'on peut contester, sur la base même du texte.

2e interprétation : la vie politique au sens fort.

Dans ce qui précède, *tout* n'est pas faux : l'homme est bien un animal social, et les structures sociales qu'il élabore ont bien pour fonction de satisfaire ses besoins, par la mise en œuvre d'une division du travail, où il peut bien y avoir une fonction séparée de gestion / organisation / commandement. Mais ce n'est pas cela l'activité politique, et ce n'est pas cela qui fait la vie politique.
Pour comprendre alors de quoi est faite cette vie politique, prêtons d'abord attention à un détail dans le texte (l.6-7) :
« s'étant constituée pour permettre de vivre, elle permet une fois qu'elle existe de mener une vie heureuse » .
On voit bien une coupure entre deux moments : le moment naturel de la finalité (« pour vivre »), et *ensuite* autre chose, qui n'est plus dans le prolongement de cette finalité : « la vie heureuse ». Celle-ci à bien celle-là pour condition, mais elle ne s'y réduit pas, ni n'en est le simple résultat « naturel ». Autrement dit, la « vie heureuse » n'est pas simplement l'optimisation, la pleine satisfaction de la vie et de ses besoins (même si, encore une fois, il faut d'abord avoir satisfait ces besoins pour mener cette vie heureuse).Ente la vie biologique comblée (grâce à la société) et la « vie heureuse » (« vie bonne »), l**a différence n'est pas de degré, mais de nature**.
La « Cité », alors, est une réalité double : d'un côté, société la plus complexe de production et consommation (besoins) ; d'un autre, cadre pour une autre espèce d'activité, avec d'autres relations (politique à proprement parler).

De quoi donc est faite cette vie heureuse ? Précisément, d'une activité politique entre égaux, où nos relations ne seront plus dictées par nos besoins.

Pour le comprendre, (re-)lisons la dernière partie du texte (l 12-20) :

Le raisonnement du texte est le suivant :

- Dans la nature, tout est finalisé : tout est là pour quelque chose (l'appareil génital pour la reproduction, les ailes pour voler). C'est une thèse fondamentale d'Aristote, fort critiquable (Darwin), mais qui ici ne nous intéresse pas en tant que telle.
- Or, l'homme - et l'homme seul - dispose, par nature, du langage.
- A quoi donc « sert » le langage ? pour le comprendre, il faut distinguer le langage et la « voix », que les animaux ont : et la « voix », que permet-elle aux animaux qui l'ont ? Essentiellement, à « se signifier mutuellement le douloureux et l'agréable ». Autrement dit : les animaux communiquent, et grâce à cela ils satisfont mieux leurs besoins, accroissant l'agréable et minimisant le douloureux (l'abeille qui signale le champ de fleurs ; la marmotte qui signale un prédateur ; les singes ou les chiens qui, par les rituels menace, *évitent* en fait d'aller jusqu'à l'agression effective).
- Le langage, lui, dit tout autre chose : bien sûr, ses capacités ou fonctions ne sont pas a priori limitées ; mais Aristote repère en lui une possibilité essentielle, qui va alors distinguer radicalement l'humain des autres animaux : il permet d'énoncer « l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste ». Attention, pas de contresens : « avantageux et nuisible » ne sont pas ici de simples prolongements de « agréable et douloureux » ; ils sont au contraire à entendre comme « bien et mal », eux-mêmes reliés à « juste et injuste ». La marque distinctive des humains, d'après ce texte, c'est précisément d'avoir des notions comme le « juste » ou « l'injuste » qui *ne sont pas* le simple prolongement de « ce qui me convient », « ce qui correspond à mes besoins », « ce qui m'est agréable », ou leur contraire. Les humains sont capables de dépasser ce point de vue centré sur leurs seuls besoins, et c'est cela qui fait d'eux des animaux politiques et non « sociaux ». Mais ces notions (« le juste », etc.) n' « existent » pas dans la pensée pure de celui qui raisonne seul : elles doivent leur existence au langage, ou mieux encore à la discussion :
- Le langage n'est pas seulement là pour exprimer ce que chacun pense du juste. Il est ce grâce à quoi nous avons ces notions « *en commun* ». En quoi consiste l'essentiel de la vie politique ? En ces *discussions* qui nous permettent d'avoir ces notions (la justice, au premier chef) en commun, c'est-à-dire d'abord de chercher ces notions en commun.

- On a bien là l'application de ce que disait Arendt, quand elle voyait dans le « jugement de goût » portant sur le beau (analysé par Kant), la préfiguration de la vie politique (voir cours sur l'art, 2e partie) :
    - Cette parole est « désintéressée » au sens où ça n'est pas sur la base de mes intérêts, de mes besoins, que je parle en disant ce qui doit être. On conçoit que si le « juste » n'était que « ce qui répond à l'intérêt de certains », il ne serait précisément pas juste – il ne serait que le masque idéologique du rapport de force.
    - Cette discussion suppose l'*égalité* : personne ne sait d'avance (avant la discussion) ce qui est juste ; il n'y a pas ici de coupure opinion / savoir. Il y a une tentative de dépassement de l'opinion, mais qui ne prend pas la forme de la démonstration rationnelle ou de la preuve expérimentale – Remarque : personne ne le *sait* d'avance, pas même Socrate : dans le Criton, il sait qu'il ne faut jamais

commettre l'injustice, mais il ne sait pas à l'avance ce qu'il lui faut faire face à la proposition de Criton. En ce sens, on peut lire le *Criton* comme le jugement politique cherchant ce qui est juste, ce qu'il faut faire : loin de le chercher seul, Socrate discute activement avec Criton, et invente même un interlocuteur représentant la Cité elle-même, cad tous ses concitoyens qui accepteraient cette discussion sans être conduits par leurs besoins ou passions.

- Enfin, cette discussion n'a lieu que parce qu'il y a « pluralité », non-identité des hommes qui pourtant, par la discussion, vont chercher – et souvent réussir - à se mettre d'accord, à trouver ensemble ce qui est juste.

Deux remarques:

1. La politique ainsi conçue est en un sens à l'opposé de ce que nous croyons savoir d'elle : elle n'est ni rapport hiérarchique commandement / obéissance, ni l'apanage d'experts / manageurs qui savent, ni l'arène des intérêts en lutte. Reste que cette vie politique, au sens fort, n'est pas un simple vestige du passé, à jamais dépassé. Elle constitue plutôt ce que Arendt une « tradition cachée », qui ressurgit épisodiquement, notamment aux moment révolutionnaires, qui sont des moments d'intense vie politique : voir par ex cette vidéo sur mai 68 en France : https://www.facebook.com/lesinrockuptibles/videos/mai-1968-ne-sest-pas-seulement-jou%C3%A9-dans-la-rueles-%C3%A9tudiants-investissent-aussi-/1535583077899260/
   (Où l'on peut remarquer : que les étudiant s'occupent bien de la cantine (satisfaction des besoins), pour justement, pouvoir ne plus s'en soucier et faire autre chose qu'ils trouvent plus intéressant (prendre part à la discussion politique) ; l'intervenant qui, au théâtre, se soucie de l'accès de tous à la « culture » (qui n'est pas un besoin, quel qu'en soit le sens).

2. L'une des raisons qui expliquent la rareté de ces surgissements à notre époque, c'est que nous nous sommes persuadés que les besoins étaient sans cesse croissants, indéfiniment : or, la politique telle que conçue par Aristote (et pratiquée par toute cette « tradition cachée »), c'est que les besoins, à un moment, cessent, pour justement pouvoir ce soucier d'autre chose. (la preuve : chez les grecs, la condition de l'accès à la vie politique, c'est la fameuse « skholè », le loisir comme temps dégagé de nos préoccupations sociales liées à notre individu biologique ou social). Or, si nous supposons que nos besoins sont indéfiniment croissants, nous ne sortirons jamais de la perspective de l' « animal social ».

« Animal politique », alors, ne signifie plus animal social particulièrement complexe, mais : animal qui, par son potentiel politique, transcende l'animalité.

Pour finir : la politique ainsi conçue est-elle morale ?

- Ce qui est certain, c'est que façon de concevoir la politique, la vie politique est l'ingrédient essentiel du bonheur, de la vie bonne. Le bonheur n'est donc pas simplement la satisfaction de tous nos penchants, biologiques ou sociaux (comme le croyait Kant, qui pour cette raison l'excluait du devoir, comme relevant de la recherche hétéronome). Il consiste bien plutôt en une vie avec les autres, où ce que nous cherchons n'est pas connu a priori, mais où nous pourrons développer des liens libres avec eux : libres, car libérés de l'asservissement aux besoins et à l'intérêt.

- La justice n'est-elle que ce que nous décidons entre nous ? N'y a-t-il pas de morale en nous, la morale n'est-elle que convention ?
  Il ne s'agit certainement pas de dire que la morale est conventionnelle au sens d'arbitraire, artificiel. Les conditions de la discussion publique écartent justement le risque de l'arbitraire, du coup de folie passionnel ou de la simple expression du rapport de force. Plus exactement : devraient l'écarter en droit, mais ne le font pas toujours en fait. La vie politique suppose toujours le risque du sophiste, de celui qui a *intérêt* à faire prévaloir telle ou telle idée, et qui n'est pas regardant sur les moyens de persuasion. C'est donc à nous de l'être, et de courir malgré tout ce risque. Car quel autre choix avons-nous ? Tout seuls, saurions-nous ce que nous pensons être juste ? Et comment saurions que ce que nous pensons être juste *est juste?* (Voir cours sur « justice et droit, §5).

Annexe : texte de Tocqueville

« Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.

Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages, que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ?
C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre ; qu'il renferme l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu à chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses : elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait.

Après avoir pris ainsi tour à tour dans ses puissantes mains chaque individu, et l'avoir pétri à sa guise, le souverain étend ses bras sur la société tout entière ; il en couvre la surface d'un réseau de petites règles compliquées, minutieuses et uniformes, à travers lesquelles les esprits les plus originaux et les âmes les plus vigoureuses ne sauraient se faire jour pour dépasser la foule ; il ne brise pas les volontés, mais il les amollit, les plie et les dirige ; il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industrieux, dont le gouvernement est le berger.

J'ai toujours cru que cette sorte de servitude, réglée, douce et paisible, dont je viens de faire le tableau, pourrait se combiner mieux qu'on ne l'imagine avec quelques-unes des formes extérieures de la liberté, et qu'il ne lui serait pas impossible de s'établir à l'ombre même de la souveraineté du peuple.
Nos contemporains sont incessamment travaillés par deux passions ennemies : ils sentent le besoin d'être conduits et l'envie de rester libres. Ne pouvant détruire ni l'un ni l'autre de ces instincts contraires, ils s'efforcent de les satisfaire à la fois tous les deux. Ils imaginent un pouvoir unique, tutélaire, tout-puissant, mais élu par les citoyens. Ils combinent la centralisation et la souveraineté du peuple. Cela leur donne quelque relâche. Ils se consolent d'être en tutelle, en songeant qu'ils ont eux-mêmes choisi leurs tuteurs. Chaque individu souffre qu'on l'attache, parce qu'il voit que ce n'est pas un homme ni une classe, mais le peuple lui-même, qui tient le bout de la chaîne. Dans ce système, les citoyens sortent un moment de la dépendance pour indiquer leur maître, et y rentrent.

Il y a, de nos jours, beaucoup de gens qui s'accommodent très aisément de cette espèce de compromis entre le despotisme administratif et la souveraineté du peuple, et qui pensent avoir assez garanti la liberté des individus, quand c'est au pouvoir national qu'ils la livrent. Cela ne me suffit point. La nature du maître m'importe bien moins que l'obéissance. »

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, Chapitre VI : *Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre*.